

הוספה
מייוחדת
עמ' בא

לתורה את עצבת

עיונים וביאורים בפרשת השבוע

גליון תשח
ערש"ק פרשת וירא

אין מוקדם ומאוחר בתורה

חביבות נימוז' לח' ימים מנימוז' לצ"ט שנה

בענין ג' סימני ישראל

לעסוק עם עצמו עד שהזולת ירגיש



פתח דבר



בעזרהי"ת.

לקראת שבת קודש פרשת וירא, הננו מתכבדים להגיש לקהל שוחרי התורה ולומדי, את קונטרס 'לקראת שבת' (גליון תשח), והוא אוצר בלום בעניני הפרשה מתוך רכבות חידושים וביאורים שבתורת נשיא ישראל ומנהיגו, כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע.

וזאת למודעי, שבדרך כלל לא הובאו הביאורים כפי שנאמרו, ואף עובדו מחדש ונערכו ע"י חבר מערכת, ולפעמים בעת העיבוד הושמט ריבוי השקו"ט בפרטי הענינים והרחבתם עם המקורות כפי שהם מופיעים במקורם [ובפרט במדור "חידושי פוגיות", שמופיעים כאן רק עיקרי הדברים], ויש להיפך, אשר הביאורים נאמרו בקיצור וכאן הורחבו ונתבארו יותר ע"פ המבואר במקומות אחרים בתורת רבינו. ופשוט שמעומק המושג וקוצר דעת העורכים יתכן שימצאו טעויות וכיו"ב, והם על אחריות המערכת בלבד, ושגיאות מי יבין.

ועל כן פשוט שמי שבידו הערה או שמתקשה בהבנת הביאורים, מוטב שיעיין במקורי הדברים (כפי שנסמנו על-אתר או בתוכן הענינים), וימצא טוב, ויזכר לעמוד בעצמו על אמיתת הדברים.



ויה"ר שנוזכה לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה'", ונוזכה לשמוע תורה חדשה, תורה חדשה מאתי תצא, במהרה בימינו ותיכף ומיד ממש.

בברכת שבתא טבא,
מכון אור החסידות

המצוה הנעלה של "ואהבת לרעך כמוך", בקירוב הרחוקים אל היהדות. כי בזכרו את הכלל ש"אין לך דבר העומד בפני התשובה" יקיים הוא זאת כלפיהם בחפץ ובתשוקה, מה גם שנסיבות מקילות הן שגרמו בדרך כלל לרוב מקרי הכשלון בקיום התורה והמצות כדבעי למהוי.

ביודעך את כל האמור לעיל, ועם שזכית לגדול במשפחה אשר אורח החיים היהודי הוא דרך חיי היום-יומיים, תצא לדרך חייך כיהודי שלם בבטחון, תלך מחיל אל חיל, ותהי' מקור גאווה אמיתית ועונג להוריך היקרים, למשפחתך ולעם ישראל כולו.

(מכתב מ"י כסלו תש"מ, היכל מנחם ח"א ע' מה ואילך, תרגום מאנגלית)



מכון אור החסידות	Or Hachasidus
סניף ארץ הקודש	Head Office
ת.ד. 2033	1469 President St. #BSMT
כפר חב"ד 6084000	Brooklyn, NY 11213
03-738-3734	United States
Likras@likras.org	(718) 534-8673

צוות העריכה וההגהה: הרב לוי יצחק ברוק, הרב משה גורארי,
הרב מנחם מענדל דרוקמן, הרב צבי הירש זלמנוב, הרב שלום חריטונוב, הרב מנחם טייטלבוים,
הרב רפאל לבנוני, הרב אברהם מן, הרב יצחק נוב, הרב מנחם מענדל רייצס, הרב אליהו שוויכה

תוכן העניינים

ה. מקרא אני דורש

אין מוקדם ומאוחר בתורה

מדוע למדו בגמרא זה ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה" רק מסדר הכתובים בספר במדבר, ולא מהכתוב בפרשתנו? / אמרו בגמ' ש"בחד ענינא - מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר" ולכאורה בפרשתנו מצינו שגם "בחד ענינא" אין מוקדם ומאוחר? / ביאור עומק קושיית הרעק"א בגליון הש"ס בפסחים ו, ב וישוּב קושייתו

(נ"פ לקוטי שיחות ח"ז עמ' 119. חכ"ג עמ' 63)

ט. פנינים עיונים וביאורים קצרים

ריפוי אברהם אבינו ע"י הקב"ה / מי הציף את לוא?

י. יינה של תורה

מדוע הביב הנימוף לשמונה מהנימוף לצי"ט?

ברית והתקשרות נצחית - מכוח הבורא בלבד / הקב"ה מקשר עצמו עם המקיים מצוות מילה / מעלתה של מילה - לשמונה ימים דווקא

(נ"פ לקוטי שיחות חכ"ה עמ' 86 ואילך)

יד. פנינים רדוש ואגדה

הכנסת אורחים רוחנית / למה לא היתה "הוצאת הרשן" בעקידת יצחק?

טו. חידושי סוגיות

חילוק בין הבבלי לירושלמי בענין ג' סימני ישראל

יסיק דנחלקו אם ענינים הוא ג' סימנים על נקודה פנימית אחת או ג' מדות ותכונות נפרדות, ועפ"ז יתלה בזה פלוגתת הפוסקים בדיני יוחסין - לענין מי שחסר בו רק א' מן הסימנים / עפ"ז יבאר כמה דקדוקים וקושיות בלשונות הבבלי והירושלמי בזה

(נ"פ לקוטי שיחות ח"ל עמ' 61 ואילך)

טז. דרכי החסידות

פנינים במחרוזת

כא. הוספה מיוחדת דרכי חיים

כניסה לעול מצוות

ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק (ורא כא, ח)

נתינת כח לנער הבר מצוה מ"מעשה אבות"; עול מצוות - אינו מעמסה, סדר חיים חדש של בר דעת, ללחום עם היצר ולנצח. מדוע אומרים 'תחנוך' ביום הבר מצוה? ההזדמנות לשיפור בקבלת עול מצוות, ניצול הזמן וההכנות להוספה בעניני תורה ומצוות ויר"ש

דרכי החיים וירא

כה

ישראל לראשונה את התורה והמצוות. ברם בכל הנוגע לאמירת תחנון - שאינו נאמר אפילו ביומי-דפגרא כלשהם כשאינם חלים בשבת או ביום-טוב (או בכל יום אחר שאין אומרים בו תחנון) - הרי שהנער הבר-מצוה אומר את התחנון בו ביום כבכל יום אחר מימות החול.

אחד הביאורים לכך הוא כדלהלן¹⁵:

כאשר מביאים בחשבון כי הכשרון האנושי בכלל מוגבל הוא, ובפרט כשרונותיו של נער הנכנס לתחלת שנתו הארבע עשרה, ועם כל זאת חייב הוא לקבל על עצמו את המצוות והחובות כולן ואת מלא האחריות כיהודי שלם, ויתר על כן, חייב הוא לקיימן בשמחה בהתאם לציווי¹⁶ "עבדו את ה' בשמחה" - הרי מאל"י מתעוררת השאלה: איך יהיה הוא מסוגל לבצע את כל אשר מצפים ממנו? ובפרט בהיותו בן לעם קטן הנתון בין אומות העולם; ואף במדינה זו [- ארצות הברית] אשר לכל אחד ואחד ניתנות כל האפשרויות לקיים את כל מצוות הדת, הרי רוב האנשים עיסקים ותשומת לבם נתונים יותר לצד החומרי של החיים.

המענה לשאלה זו הוא, שהתורה ומצוותיה ניתנו מאת הקב"ה, בורא העולם ובורא האדם, והוא יתברך יודע את כל המניעות והעיוכבים העלולים לעמוד למכשול בפני היהודי. ברי איפוא שהבורא העניק לכל אחד מישראל את הכחות הדרושים לו כדי שיוכל להתגבר על כל מכשול ומכשול שימנע ממנו לחיות בהתאם לרצון ה', שהרי הקב"ה אינו מבקש מהאדם דבר שהוא למעלה מכחו ויכלתו.

בחסדו הבלתי מוגבל מאפשר הקב"ה "לומר תחנון" - לחזור בתשובה

ואם בכל זאת יבוא מצב של חלישות, וקיום רצון ה' לא יהי' בתכלית השלימות, הרי הקב"ה בחסדו הבלתי מוגבל מאפשר "לומר תחנון" - לחזור בתשובה. וכך אמנם מסביר רבנו הזקן, שעיקרה של החזרה בתשובה הוא על העדר השלימות בעבודת ה'.

לפיכך, ביום הראשון להיותו יהודי שלם, ואחר שקיים את המצוה הראשונה של "קריאת שמע" שבה מכריז היהודי כי מקבל הוא על עצמו עול-מלכות-שמים ועול מצוות, אומר הנער שנכנס למצוות את ה"תחנון" בבוקר ובין הערביים (באם אין זה יום שבת או מועד), מאחר ומהותו של התחנון היא התשובה, ומובטחים¹⁷ אנו כי "אין לך דבר העומד בפני התשובה".

יותר מכך, ידיעה זו אף תעמיד אותו במעמד ומצב נאות כשיכניס ויערב עצמו בקיום

15) ראה גם אגרות קודש חכ"ח ע' קטז.

16) תהלים ק, ב.

17) ירושלמי פאה פ"א ה"א. רמב"ם הל' תשובה ספ"ג. זהר ח"ב קו, א. ועוד.

דיעה הוא¹³, ומשנעשה י"ג שנים ויום אחד והבת י"ב שנה ויום אחד בעלי דיעה הם.

(אגרות קודש חיי"ג ע' רכה)

בוודאי יודע בנו ששמחת הבר מצווה מסמלת תחילת תקופה חדשה, שבה נעשה ליהודי שלם ("א פולשטענדיקער איד") בכל המובנים, כולל גם האחריות המלאה כמו גם הזכות שבדבר.

(תרגום מאגרות קודש חיי"ה ע' תמב)

...עניין בר מצווה הוא שנעשה מחוייב בתורה ומצוות שאז יצר הטוב מזדווג לאדם (קהלת רבה ד, יג) היינו שאז הוא גמר ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם (שו"ע או"ח לרבינו הזקן מהדורא בתרא סס"ד).

– ויש לומר שזהו דיוק לשון קהלת רבה "מזדווג" דווקא –

ואז הוא יוצא במלחמה עם היצר הרע לכבוש (תניא פ"ט) את העיר קטנה זה הגוף (נדרים לב, ב ועיי"ש כפי"ה הרא"ש).

ובמה אפשר לנצח את היצר הרע, על זה אמרו רבותינו ז"ל (ב"ב טז, א) ברא הקדוש ברוך הוא יצר הרע ברא לו תורה תבלין...

(אגרות קודש חיי"א ע' רפא)

...כאשר היצר טוב בא בהיות האדם בן י"ג שנה, והאדם כבר רגיל זה י"ג שנה עם היצר הרע, הטוען שיש לו כבר "חזקה" על גוף האדם, מחשבותיו, דיבוריו ומעשיו, בהיותו ה"בכור".

לכן, כדי להתגבר ולהקשות על היצר הרע להכניס פניות ומחשבות זרות וכוונות בלתי רצויות במחשבה דיבור ומעשה של האדם, העצה היא – להיבדל לזמן מה מה"אור" שבחוץ ולהסתגר ב' אמות של בית הכנסת, ישיבה, או בית המדרש ושם "להתחמם" ("דערווארימען זיך") יותר מרגילותו באהבת השם, אהבת התורה ואהבת-ישראל.

(תרגום מאגרות קודש חיד"ע ע' שג)

מדוע אומרים 'תחנון' ביום הבר מצווה?

...לכאורה תמוה הדבר שיום הבר-מצווה, אשר חשיבותו בה רבה היא עד שלדברי ספר הזוהר¹⁴ עבור הנער הנכנס למצות יום זה הוא כעין יום מתן-תורה, שבו קיבל עם

(13) רש"י כתובות יא, א ד"ה מהו דתימא.

(14) זוהר חדש בראשית י, ג. טו, ד.

מקרא אני דורש

ביאורים ופירושים בפשוטו של מקרא

אין מוקדם ומאוחר בתורה

מדוע למדו בגמרא זה ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה" רק מסדר הכתובים בספר במדבר, ולא מהכתוב בפרשתנו? / אמרו בגמ' ש"בחד ענינא – מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר" ולכאורה בפרשתנו מצינו שגם "בחד ענינא" אין מוקדם ומאוחר? / ביאור עומק קושיית הרעק"א בגליון הש"ס בפסחים ו, ב וישוב קושייתו

הגמרא במסכת פסחים (ו, ב) מקשה על סדר הכתובים שבספר במדבר:

התחלת ס' במדבר היא במנין בני ישראל שהי' (כמפורש שם) "באחד לחודש השני"; ובהמשך הספר, בפ' בהעלותך (ט, א) מדובר אודות עשיית הפסח, שהיתה "בחדש הראשון".

ומקשה הגמרא: "וניכתוב ברישא דחדש ראשון, והדר נכתוב דחדש שני"? כלומר: לכאורה, הי' צריך להקדים את סיפור עשיית הפסח שהי' בחדש הראשון, לפני המנין שהי' רק בחדש השני, בהתאם לסדר הזמנים; ומיישבת הגמרא: "אמר רב מנשיא בר תחליפא משמי' דרב: זאת אומרת, אין מוקדם ומאוחר בתורה".

ובגליון הש"ס" על אתר – העיר הגאון רע"ק איגור, וז"ל: "עיינן ברש"י בחומש בראשית ו, ג. יח, ג. שמות ד, כ".

ולכאורה משמע שכוונתו להקשות, כי אף שהגמרא מוכיחה את זה ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה" מסדר הכתובים בספר במדבר, הרי בפירוש רש"י בחומש מצינו שמוכיח את זה ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה" מכתובים קודמים. ועל זה מציין רעק"א לג' מקומות בדברי רש"י – אחד מהם בפרשתנו פ' וירא (יח, ג) – שנזכר שם זה שאין הכתוב מדקדק בסדר של "מוקדם" ו"מאוחר"; ועפ"ז קשה, מדוע למדו בגמרא זה ש"אין

מוקדם ומאוחר בתורה" רק מסדר הכתובים בספר במדבר, ולא מהכתובים הקודמים?
ואת"ל שזו כוונת הקושיא, הרי לכאורה אפשר ליישבה:

באותם מקומות שבהם מוכיח רש"י מתוך הכתובים שאין התורה מדקדקת בסדר הזמנים, לא מפורש (ומוכרח) בתוך הכתובים עצמם שהענין המאוחר נאמר לפני הענין המוקדם, ואפשר שיש ליישבם בדרך אחרת.

ולדוגמא – הפסוק בפרשתנו שאליו מציין רעק"א:

בתחילת הסדרה מסופר בכתוב – "וירא אליו ה' באלוני ממרא, והוא יושב פתח האהל כחום היום. וישא עיניו וירא, והנה שלשה אנשים נצבים עליו, וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה. ויאמר אדני-אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך. יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם גו'".

ובפשטות נראה (וכן פירש רש"י בפירושו הא'), ש"ויאמר אדני-י" מכוון להאנשים, שאברהם אמר להם שלא יעברו ממנו; אך בפירושו הב' מפרש רש"י דקאי על הקב"ה:

"קודש הוא, והי' אומר להקב"ה להמתין לו, עד שיריץ ויכניס את האורחים. ואף על פי שכתוב אחר 'וירץ לקראתם', האמירה קודם לכן היתה, ודרך המקראות לדבר כן וכו'".

ובכן, אמנם רש"י לומד את הכתובים באופן ש"אין מוקדם ומאוחר", ולכן אף שהסדר בפועל הי' שמתחילה אמר אברהם להקב"ה להמתין לו, ורק אחר כך רץ אל האורחים – מכל מקום הכתוב הביא קודם את המאורע המאוחר, "וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה", ורק אח"כ כתב את המאורע המוקדם יותר, "ויאמר אד' אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך"; אבל סוף סוף הרי אין הדבר מפורש בתוך הכתוב עצמו, ואפשר לפרש הכתוב גם באופנים אחרים (וכמו שמפרש רש"י עצמו בפירושו הא'), וממילא אין כאן ראיה מוחלטת ש"אין מוקדם ומאוחר".

דוקא מהכתובים בספר במדבר, ששם הכתוב עצמו מפרש ואומר זמנה של כל פרשה – זו "בחדש השני" וזו "בחדש הראשון" – ואעפ"כ מקדים הפרשה שזמנה "בחדש השני", משם היא הראיה באופן מוחלט וברור: "זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה".

ב. אך כד דייקת בדברי הרעק"א – נראה שכוונתו עמוקה יותר, והיינו, שאין כוונתו רק לציין למקומות בפירוש רש"י שבהם מצינו ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה" (הקודמים להכתובים שבס' במדבר), דאי משום הא הרי יש עוד כאלה בפירוש רש"י (וישלח לה, כט. יתרו יט, יא. תשא לא, יח. צו ח, ב. ועוד) – ולמה ציין דוקא לג' הנ"ל? [ועוד יש להקשות בזה, ואכ"מ].

אלא י"ל שנתכוון להעיר בקשר להמשך דברי הגמרא בפסחים שם, דאיתא שם:

עול נעים שאינו משא ומעמסה אלא ענין של שמחה

בנועם נודעתי אשר [ב]ימים אלה הגיע לגיל שלוש עשרה שנה, עונת בר מצוה.

והרי זה מתאים לנקודת תוכן פרשת שבוע זה⁸, קבלת התורה מסיני, שעה שקבלו כל עם בני ישראל עול תורה ועול מצוות, בכחינת "בר מצוה" לכל דבר.

ובודאי למותר להסביר לך שכשהמדובר בעול תורה ומצוותי, פירושו של "עול" זה אינו ח"ו משא ומעמסה, אלא הדרכה ולימוד ודרך חיים שעל ידו ממלא איש הישראלי תפקידו בחיים, זאת אומרת אדרבה ענין של שמחה, וכמאמר חכמינו ז"ל⁹ רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצוות. ויהי רצון שאכן תקבל עול זה בשמחה אמיתית ותהי' מקור נחת רוח, נחת רוח יהודי אמיתי, להוריך ולתפארת לכל ידידיך.

(אגרות קודש ח"כ ע' קמז)

בנועם קבלתי הידיעה על דבר כניסתם לעול מצות.

והנני שולח לכם ברכותי הלבביות שתקבלו עליכם עול התורה ועול מצותי' בשמחה ובטוב לבב.

שאף על פי שהוא ענין של קבלת עול, וקבלת עול שלימה כמו שהי' בעת הגיע כללות עמנו בני ישראל לעול תורה ומצות במעמד הר סיני, שעה שהקדימו נעשה לנשמע, אבל יחד עם זה עול נעים הוא, כי אין טוב אלא תורה ומצותי¹⁰, כמו שנאמר¹¹ כי לקח טוב נתתי לכם תורתו אל תעזובו, ולמוד התורה הרי מביא לידי מעשה קיום המצות בחיי יום יום¹².

(אגרת קודש ח"כ ע' קצג)

סדר חיים חדש של בר דעת, ללחום עם היצר ולנצח

...קטנים נהפכים לגדולים, גדיים נעשו תישיים, ואלו שאין להם דעת נעשים לבעלי דיעה ואפילו בלי כל השתדלות מצדם שהרי זהו גדר תורתנו תורת חיים, קטן לאו בר

(8) יתרו.

(9) משנה סוף מס' מכות.

(10) ראה אבות ו, ג.

(11) משלי ד, ב.

(12) ראה קידושין מ, ב.

אברהם, מסופר במדרש² שאברהם בהיותו מלך באותה תקופה, נכחו בחגיגת הבר מצוה מלכי אותו דור, וביניהם גם עוג מלך הבשן, והאחרון עשה צחוק מכל החגיגה, באמרו, איזה ערך יש לבן יחיד של אב ואם זקנים, שהוא יכול למעוך באצבעו, ח"ו, והסוף הי', כולנו יודעים, שמיצחק יצא עם ישראל ובידי נכדיו – של יצחק – נפל עוג מלך הבשן הזה, ומהם הוא ספג את מבלתו.

המדרש אינו מספר סתם כך את הסיפור, כי המדרש אינו ספר היסטורי, אלא זהו חלק מתורה, שתורה היא מלשון לימוד והוראת דרך בחיים³, הסיפור גם מלמדנו, שאפילו כאשר ישנו רק יהודי בן יחיד והסביבה היא התנגדות של מלכים, אף על פי כן ישנו כל הבטחון, שכאשר הבן יתחנך בדרך התורה והמצוות, שזהו הכח של תוקף כל היהודים – ללא הבדל – אזי אין אף אחד שיפריע לו בדרך הבריאות והאופור, שהרי הוא קשור – באמצעות תורה ומצוות – עם הקב"ה, שהוא – ברוך הוא – בעל הבית המוחלט של כל העולם עם כל מה שהוא מכיל, והשי"ת יזכה אותו ואת זוגתו שיחיו לחנך את בנם, הבר מצוה, ברוח האמור לעיל שאז הוא יגדל יהודי בריא ומאושר.

(תרגום מאגרות קודש ח"ו ע' קיב, אגרות קודש המתורגמות ח"א ע' 332)

עול מלכות שמים – התחלה בעבודה של מסירות נפש

...אל יאמרו [הבריות] אשר די ומספיק לקיום תורה ומצוות הנהגה על פי טעם ודעת, ולכן מורים לו [לנער הבר מצוה] באצבע:

ראה והתבונן, מה עשו בני יעקב: ויקחו איש חרבו – תיכף לחיוב במצות שלהם] – שנעשו בר-מצוה⁴, התחילו בעבודה של מסירות נפש דוקא.

ומעשה אבות סימן לבנים, לכל בר מצווה שבכל דור ודור אשר רק זוהי הדרך לקיום המצוות לא הנהגה מדודה על פי השכל אלא תחילת הכול יקבל עליו עול מלכות שמים ואחר כך יקבל עליו עול מצוות^{6,7}.

(אגרות קודש ח"ה ע' שכו)

לקראת שבת

"אמר רב פפא, לא אמרן אלא בתרי עניני, אבל בחד ענינא – מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר". והיינו, שהכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה" מתאים דוקא בהיחס שבין שתי פרשיות שאחת קודמת ואחת מאוחרת (וכמו בהדוגמא הנ"ל מספר במדבר), ולא כאשר מדובר על "חד ענינא" ("מקראות הסדורות בפרשה אחת" (ל' רש"י על הש"ס)), שבו התורה מדייקת בסדר הדברים ומציבה המאורע המוקדם לפני המאוחר.

ועל זה הוא שמציין הרעק"א לכמה מקומות בפירוש רש"י על החומש, ששם מפרש רש"י ש"אין מוקדם ומאוחר" אפילו "בחד ענינא", בתוך פרשה אחת גופא; וכמו בפרשתנו, ששני המאורעות – (א) "וירץ לקראתם", (ב) "ויאמר אדני-אם נא מצאתי חן גו" – הם באותה פרשה ובאותו ענין, ואעפ"כ הכתוב מקדים המאורע שזמנו מאוחר יותר (וראה גם בחדא"ג מהרש"א לבבא-מציעא פו, ב).

ג. לכאורה הי' אפשר לומר דאין-הכי-נמי, ורש"י בפירושו עה"ת לא ס"ל כהש"ס בענין זה, וכמו שמצינו בכמה מקומות שרש"י מפרש דלא כהש"ס, משום שרש"י מפרש "פשוטו של מקרא" דוקא.

אך קשה לומר כן, דאיפכא מסתברא: אם אפילו בדרך ההלכה – דרך הגמרא – מסקינן שהכתוב כסדרו ו"אין מוקדם ומאוחר" בענין אחד, הרי כאשר לומדים "פשוטו של מקרא" בוודאי שאין מסתבר לפרש את הכתוב באופן שהמאורעות באים (באותו ענין גופא) שלא כסדרם. [וראה משכיל לדוד כאן: "הכא שמספר ענין א' עובדא היכי הוה, אי אפשר לומר שהפסוק מהופך" !].

וכן מוכח להדיא מדברי רש"י בסדרה הסמוכה, פ' חיי שרה (כד, כב-כג), ששם מסופר בכתוב על אליעזר שנתן לרבקה נזם וצמידים, ואח"כ על זה ששאלה "בת מי את, הגידי נא לי היש בית אביך מקום לנו ללין". והנה הסברא נותנת להיפך, שקודם שאלה – לברר מי היא – ורק אחר כך נתן לה, וכמו שמפורש בדברי אליעזר גופי' בהמשך הפרשה, שאמר (כד, מז): "ואשאל אותה ואומר בת מי את, ותאמר בת בתואל בן נחור אשר ילדה לו מלכה, ואשים הנזם על אפה והצמידים על ידי"; ואם כן, הי' אפשר לומר דבאמת קודם שאלה ואחר כך נתן לה, ואין זאת אלא ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה" ולכן אין לדייק מהסדר שבכתוב.

אולם רש"י על אתר מפרש שהכתוב מדוייק לפי פדרו, ו"לאחר שנתן לה שאלה" ("לפי שהי' בטוח בזכותו של אברהם שהצליח הקב"ה דרכו"); ורק שכאשר סיפר על מה שאירע סיפר בסדר הפוך, מטעם צדדי ("שינה הסדר . . . שלא יתפשוהו בדבריו ויאמרו היאך נתת לה ועדיין אינך יודע מי היא").

ומוכח מכאן, ש(גם) אליבא דרש"י עה"ת אין אומרים את הכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה" כאשר מדובר באותה פרשה ובאותו ענין (וכמ"ש הרא"ם שם: "ליכא למימר שסיפורו ללבן הוא העיקר, והכא אין מוקדם ומאוחר, דהא דאמרין אין מוקדם ומאוחר

(2) בראשית רבה פנ"ג, י.

(3) ראה זהר ח"ג נג, ב. גו"א ר"פ בראשית בשם הרד"ק.

(4) בראשית לד, כה.

(5) ראה רש"י נזיר כט, ב ד"ה ור' יוסי ברבי יהודה.

(6) ברכות יג, א.

(7) וראה במקור האגרת שבפנים השקו"ט מהדיעות שונות לגבי מקור הדין דבן י"ג מצוות. המו"ל.

בתורה' הני מילי בתרי עניני אבל בחד ענינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר". ומעתה חוזרת הקושיא למקומה, איך פירש רש"י בנדו"ד דבר זה - ש"אין מוקדם ומאוחר" - כאשר מדובר באותה פרשה ובאותו ענין? נהרעק"א מציין לעוד ב' מקומות ברש"י, אך מקוצר היריעה יתבאר כאן בעז"ה רק בנוגע לפרשתנו, וראה במקור הדברים, שם נתבארו גם שאר המקומות שהביא הרעק"א. ועוד חזון למועד לבארם בקובצנו].

ד. ויש לומר בזה (ולהעיר גם ממה שכתבו החזקוני והריב"א עה"ת כאן):

כד דייקת בלשון רש"י, הרי מזה שלא כתב רש"י בקיצור "ואין מוקדם ומאוחר בתורה", אלא נקט בלשון אחרת - "ודרך המקראות לדבר כן" (והוצרך להביא רא"י ממק"א, ובאריכות גדולה) - מובן שלדעתו הסדר בפסוק כאן אינו שייך להכליל ד"אין מוקדם ומאוחר בתורה".

והיינו, שאין זה דומה למקומות אחרים שבהם הכתוב מקדים המאוחר לפני המוקדם, כי בנדו"ד הסדר מובן: הכתוב מספר אשר ראה אברהם שלושה אנשים, ומיד נתעורר לרוץ לקראתם - וכן עשה: "וירא וירץ לקראתם מפתח האהל וישתחו ארצה"; אלא שכיון ובא לרוץ לקראת האורחים, לכך הוזקק לומר להקב"ה שימתין לו: "ויאמר אדני-אם נא מצאתי חן בעיניך, אל נא תעבור מעל עבדך". ונמצא, שאי"ז סתם "מוקדם" ו"מאוחר" אלא "סיבה" ו"מסובב", ו"דרך המקראות לדבר כן" - להקדים הסיבה לפני המסובב (גם אם בפועל אירע המסובב קודם).

ועוד יש לומר:

הנה בפסוק שלאחר מכן נאמר "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם גו", שהוא אמירת אברהם להאורחים - ולא נאמר שם "ויאמר".

וא"כ, בהכרח לומר שה"ויאמר" שבפסוק דידן מתייחס גם לה"יוקח נא" גו' שבפסוק הבא. כלומר: הכתוב מתחיל לפרט את דברי אברהם, "ויאמר", ומפרט מה שאמר: (א) להקב"ה - "אדני-אם נא מצאתי חן בעיניך גו"; (ב) להאורחים - "יוקח נא מעט מים גו".

ונמצא, איפוא, שכל מאמר זה ד"אדני-אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך" הוא מעין מאמר קצר מוסגר ורק דרך אגב, ולכן אי"ז שייך להכליל הרגיל ד"אין מוקדם ומאוחר". ודו"ק.



כניסה לעול מצוות

נתינת כח לנער הבר מצוה מ"מעשה אבות"; עול מצוות - אינו מעמסה, סדר חיים חדש של בר דעת, ללחום עם היצר ולנצח. מדוע אומרים 'תחנוך' ביום הבר מצוה? ההזדמנות לשיפור בקבלת עול מצוות, ניצול הזמן וההכנות להוספה בעניני תורה ומצוות ויר"ש

וַיַּעַשׂ אֲבְרָהָם מִשְׁתָּהּ גְדוֹל בְּיוֹם הַגְּמֹל אֶת יִצְחָק

משתה גדול, משתה גדולים, עוג וכל גדולים עמו היו שם, אמרו לעוג לא היית אומר אברהם פרדה עקרה ואינו מוליד?, אמר להם עכשיו מתגמו מה היא? לא שפופה?, אין יחיד אלא אנצני עליה אלא פחיש ליה!, אמר לו הקב"ה מה אתה מצוה על מתגמו? חייך שאת רואה אלף אלפים ורבי רצונות יולאים מנני בניו, ואין סופו של אומו האיש ליפול אלא צידו (וירא כא, ה. בראשית רבה פנ"ג, י)

נתינת כח מ"מעשה אבות" - חגיגת בר המצוה של יצחק אבינו

...בנם... ש"י נעשה בר מצוה... רצוני לברכו שיהי' לכם ממנו רוב נחת, נחת יהודי, שאצל יהודים לא יכול להיות אחד מבלי השני, כשרוצים נחת, זה מוכרח להיות נחת יהודי, ואז יש בן שלם בגשמיות וברוחניות.

ישנם הורים רבים השואלים, מהיכן יקחו הילדים שלהם את הכוחות לעמוד בכל הנסיונות והקשיים שמזדמן ליהודי לעמוד בפניהם בעולם הזה:

המענה לכך הוא א) אין ברירה, כי כל אחד, הן בן והן בת, שנולדו כיהודים, יש להם את הזכות ואת הכוחות השייכים ליהודי, ואינם יכולים לשנות זאת, אלא שהברירה היא להתנהג כפי שיהודים צריכים להתנהג, ואז הם מאושרים בגשמיות וברוחניות. ב) מעשה אבות סימן לבנים¹. הבר מצוה הראשון הנזכר בתורה, אצל הבן יחיד של יהודי, יצחק בן

(1) ראה תנחומא לך לך ט. בראשית רבה פ"מ, ו. שם פמ"ח, ז. רמב"ן בראשית יב, ו. ועוד.

"תורה ניתנה בסיני במקום וזמן, והכוונה שעל ידי עבודה יורגש בזמן ומקום הענין של למעלה מהמקום וזמן, שהם שערי האורה שנפתחו במעמד הר סיני, שזהו ענין תורה ומצוות, שהן עצמן בזמן ומקום, אלא שבהן ועל ידן מורגש בהזמן והמקום מה שלמעלה מהגבלת הזמן ומקום, וכמו הנחת תפילין אשר מצותן בזמן ומקום דוקא אבל הן כלים להמשכת הלמעלה מזמן ומקום".

(תרגום מלקוטי דיבורים ח"א עמ' 66-62 - ליקוטי דיבורים המתורגם כרך א-ב עמ' 46)

פעולת פתגם, הנהגה וניגון חסידיים

אאמו"ר [הרש"ב] אמר: פתגם חסידי, עושה את הראש בהיר, ואת הלב נקי. הנהגה טובה חסידית מאירה את הבית. ניגון חסידי מחזק את התקוה והבטחון, מביא שמחה ומעמיד את הבית ואת בני הבית בקרן אורה.

(היום יום, כב תמוז, תרגום)

לעסוק עם עצמו עד שהזולת ירגיש

רבי [-אחד מאדמו"רי חסידות חב"ד] כמובן לפני נשיאותו - נכנס אל רבי ב"חידות", ויענהו: עבודתך היא לעסוק עם עצמך, עד שהזולת ירגיש, שיתרחבו ה"ונוזלים", וכמשל האיכר המביא חטים לטחון, הרי הוא חושב שהנקב של המשפך שמשם יוצא הקמח - נותן את הקמח, אבל הטוחן יודע שכששופכים קמח בקערה - מקום שנותנים שם החטים - יש אז קמח במשפך, אבל תנאי בדבר שצריך לתת שם חטים ולא חול וכיוצא בזה, ואם ישפכו לשם חול לא יהי' קמח.

ולכן חסידות צריכה להיות בלי פשרות, כדי שפרוסת הלחם שתגיע להזולת תהי' לחם להחיות.

חסידות דורשת לא רק לשמוע אלא לקלוט, לקלוט ולחוש אלקות, לקלוט ולחוש תורה, לקלוט ולחוש את הזולת.

(תרגום מלקוטי דיבורים ח"א עמ' 91-90 - ליקוטי דיבורים המתורגם כרך א-ב עמ' 63)



פנינים

עיונים וביאורים קצרים

מי הציל את לוט?

מצינו בדברי רז"ל דנחלקו איזה מלאך הציל את לוט, די"א מיכאל הציל את לוט (בי"מ פו, ב), וי"א רפאל (בי"ד פ"ג, ב).

ויש לבאר טעם הפלוגתא בהקדים מה שמצינו דעל הפסוק "ויאמר המלט על נפשך אל תביט אחריו" (פרשתנו יט, יז) פירש רש"י (ע"פ המדרש) "אתה הרשעת עמהם ובזכות אברהם אתה ניצול ואינך כדאי לראות בפורענותם ואתה ניצול". והיינו, שגם לוט הי' רשע.

אמנם, בזהר (ח"א קז, ב) פירש "בשעתא דדינא שרי בעלמא הא אתמר דלא ליבעי לבר נש לאשתכחא בשוקא בגין דכיון דשריא דינא לא אשגח בין זכאה וחייבא ולא בעי (לאסתכלא) לאשתכחא תמן . . . ובגין כך ויאמר המלט על נפשך אל תביט אחריו וגו'". והיינו, שלוט הי' "זכאה", רק שבשעת הדין לא משגיחים בין הזוכים והחייבים.

ונמצא, דנחלקו רז"ל באם לוט הי' צדיק או רשע.

והנה, מיכאל הוא המקריב נשמותיהם של צדיקים (עיי' חגיגה יב, ב). משא"כ רפאל שייך לעבודת התשובה, שהרי תשובה מביאה רפואה לעולם (עיי"ג כ"ח זח"ב קמו סע"א).

ומעתה י"ל דלמ"ד דלוט צדיק הי', הצילו מיכאל השייך לצדיקים, ולמ"ד רשע הי', הצילו רפאל השייך לתשובה. ולכן רש"י שכתב (כנ"ל) דלוט רשע הי' פירש (פרשתנו יח, ב) שרפאל הצילו.

(ע"פ אגרות קודש חייג עמ' 50)

ריפוי אברהם אבינו

ע"י הקב"ה

וירא אליו ה'

יום שלישי למילתו היה, ובא הקב"ה ושאל בשלומו (יה, א. א. רש"י)

הקשו המפרשים (ראה רא"ם כאן ועוד), מדוע נשתהה הקב"ה מלבקר את אברהם עד ליום השלישי למילתו, ולא בא לבקרו קודם?

ויש לתרץ בזה, ע"פ הידוע מה שאמרו ז"ל (נדרים לט, ב), שבביקור חולים "נוטל אחד משישים בחליו", ויתירה מזו כתב הרמב"ן (פרשתנו יח, ב קרוב לסופו) שכש"בא הקב"ה ושאל בשלומו" - "הי' לו במראה השכינה ריפוי למחלת המילה", דמשמע שריפאהו הקב"ה לגמרי [והא דכתב רש"י שמלאך רפאל בא לרפאותו הי' זה רק לגלות את הרפואה שהי' לו מכבר ע"י הקב"ה בעצמו].

והנה ידוע הזהירות שקיום ציווי הקב"ה יהי' דווקא עם דברים טבעיים ולא במעשה נסים (וראה מצפה איתן על תוד"ה חטין מנחות סט, ב. כלי חמדה ויקהל לה, כד-כח), ועפ"ז י"ל ששלימות קיום המצוה היא כשכל מעשה המצוה כולה, מההכנות אליו ועד להתוצאות הבאות ממנה, יהי' בדרך הטבע דוקא ולא בדרך נס. ואף אם ע"י קיום המצוה יש קשיים וכאבים וכו' אין להחלישם או לבטלם בדרך נס.

וזהו שהמתין הקב"ה מלבקר את אברהם עד יום השלישי, כדי שריפוי הכאבים מהמילה לא יהי' נגד הטבע, שהרי הרגילות היא שמשך זמן ריפוי המילה הוא שלשה ימים, ורק ביום השלישי שגם מצד הטבע מתרפא האדם, בא הקב"ה וביקרו, וריפאו ע"י מלאך מיכאל. וק"ל.

(ע"פ לקוטי שיעור ח"ה עמ' 77 ואילך)

דרכי החסידות

שיחות ומכתבים בעניני עבודת ה'
מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ מליובאוויטש זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע

פנינים במחרוזת

רואים אנו בגשמיות, במי שיש לו פנינים מפוזרות, שהן אמנם נכס טוב ויקר, אבל יחד עם זאת הן פנינים מפוזרות, ואילו כשמשתילים אותן פנינים עצמן במחרוזת בסדר מסודר, הרי למרות שבפנינים עצמן לא נתחדש דבר, היופי הוא בכל זאת שונה, הוא מפיץ אור על סביבו, ונוצר אויר זך

כל אימרה - פנינה, מרגלית טובה

בהתוועדויות [של] אבי [כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע] בשנים עברו, היתה כל אימרה - פנינה, מרגלית טובה, במשך הזמן מתקרבים יותר ויותר להבנת אימרה עתיקה, והכל נעשה בהיר ומאיר יותר, כל מלה מחממת ומשרה רוח טובה. וכשמהרהרים בכך, לא חשים כל כך את הבדידות.

רואים אנו בגשמיות, במי שיש לו פנינים מפוזרות, שהן אמנם נכס טוב ויקר, אבל יחד עם זאת הן פנינים מפוזרות, ואילו כשמשתילים אותן פנינים עצמן במחרוזת בסדר מסודר, הרי למרות שבפנינים עצמן לא נתחדש דבר, היופי הוא בכל זאת שונה, הוא מפיץ אור על סביבו, ונוצר אויר זך.

(תרגום מלקוטי דיבורים ח"א עמ' 82 - ליקוטי דיבורים המתורגם כרך א-ב, ע' 58)

תורה ניתנה בסיני - במקום זמן

כ"ק אדמו"ר הרה"ק [הרש"ב נ"ע] לא יכל לסבול שמישהו מספר סיפור שלא בדיוק, ובפרט מעשה מופלא, והי' אומר:

יינה של תורה

ביאורים בעניני הפרשה על דרך החסידות

מדוע חביב הנימול לשמונה מהנימול לצ"ט?

ברית והתקשרות נצחית - מכוח הבורא בלבד / הקב"ה מקשר עצמו עם המקיים מצוות מילה / מעלתה של מילה - לשמונה ימים דווקא

יצחק אבינו נימול לשמונה ימים, כמסופר בפרשתנו¹: "וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים", ואילו ישמעאל "בן שלוש עשרה שנה בהימולו את בשר ערלתו"². ומסופר במדרש אשר יצחק וישמעאל "היו מדיינים זה עם זה", ישמעאל טוען היה "אני חביב ממך שנמלתי לשלוש עשרה שנה", ואילו יצחק אומר "אני חביב ממך שנמלתי לשמונה ימים".

יש לתמוה על טענתו של יצחק אבינו, דלכאורה³ מה מעלה יש בברית שהיא לשמונה ימים, הרי הדעת נותנת להיפך, שהמצווה נעלית יותר כשנעשית בגיל שבו האדם הוא כבר בר דעת, מבין את גודל ומשמעות המצווה, ומסכים לכך מדעתו, וכפי שאכן טען ישמעאל שמצוותו חביבה יותר "שהיה סיפק בידי למחות ולא מחיתי", ומהי אפוא המעלה המיוחדת אשר בברית מילה כשהוא בן שמונה ימים?

אלא שמביאור מהותה ועומקה של מצוות מילה, ימצא ברור אשר דווקא מילה לשמונה ימים ניכרת בזה הברית המיוחדת והקשר האמיץ שבין הקב"ה ליהודי, וגדלה מעלתה וחביבותה הרבה יותר מברית דישמעאל.

(1) כא, ד.

(2) בראשית יז, כה.

(3) ראה במפרשים (יפה תואר לב"ר שם), שביארו שמעלת מילה לשמונה היא משום "מצווה בשעתה עדיף", אך נוסף לזה שגם אברהם וישמעאל נימולו בזמנם - שרק אז נצטוו, הרי "מצווה בשעתה" הוא מעלה צדדית, ומעלת ישמעאל היא מעלה גדולה בכללות המצווה וכוונתה, וראה באורך במקור הדברים.

עשיית החסד. ובמילא אין צורך להדגיש שאצל הגבעונים "אין בהן (אף) אחד מהן" כי כולם הן חפצא אחת. משא"כ בירושלמי שמדבר במדות הללו כפי שכל אחת מהן היא (מעלה ו)מתנה בפ"ע, אז יש צורך להדגיש שאצל הגבעונים לא היתה אף אחת מהג' מדות, כי יתכן שתמצא אחת בלי השתים.

וע"פ כל הנ"ל יש לומר שזוהי כוונת הרמב"ם במה ששינה סדרן של המדות והקדים ביישנין לרחמנים, כדי להדגיש, שהמדובר כאן (ב"סימני ישראל") בג' המדות כפי שהן באות בדרך סיבה ומסובב זמ"ז, שאז סדרן הוא ביישנין רחמנים וגומלי חסדים, וכנ"ל, שגומלי חסדים היינו מעשה החסד, שסיבתו היא רגש הרחמים שבלב, והדבר הגורם שהלב יתעורר ברחמים על הזולת הוא עצם טבע הרכות שבנפש, ביישנין. וי"ל שסדר זה נוגע גם לתוכן ענינם של ה"סימנים", דאימתי הוי שלש מדות אלו סימנים לישראל, רק כאשר הגמ"ח היא תוצאה מרחמים, והרחמים הם תולדות הבושה. דהנה יתכן הענין דגמילות חסדים (לא מצד רחמנות וביישנות, אלא להיפך) מצד

ישות וגאוה, כהא דב"ב י"ע שכל צדקה וחסד שאוה"ע עושין אינן אלא להתגדל בו ולהתייחר בו; ועד"ז ישנם רחמים הבאים דוקא מצד הגאוה, דכיון שמחשיב עצמו לגדול ומרום מעם, הרי הוא רואה את הזולת כאיש שפל שיש לרחם עליו. וזהו שמשמיענו הרמב"ם, שהסימנים ל"האומה הקדושה" תלויים בזה, שסיבת החסד היא הרחמים, והרחמים מקורם בטבע הבושת והרכות של האדם.

ומה שהש"ס גופא הקדים "רחמנים" ל"ביישנין", בפשטות י"ל שהוא לפי שעיקר העוול של הגבעונים שמשום כך ריחקם דוד המלך הי' האכזריות שלהם, שלא היו רחמנים, והרגו את בני שאול. אבל יש לומר עוד טעם ע"ד המוסר, שבזה שולל הש"ס רגש של גאוה שיכול לבוא כתוצאה מרחמנות (אמיתית), דכאשר האדם מתעורר ברגש של רחמנות אמיתית על הזולת עד שגומל חסד עמו, אזי מצד ההתבוננות במצבו של הזולת, יכול לבוא לידי רגש של התנשאות וגאוה כיון שע"י התבוננות זו רואה ומכיר את ריחוק הערך של הזולת; ולפיכך, דוקא לאחרי הרחמנות צריך לעורר בעצמו רגש של בושה וענוה.



ברית והתקשרות נצחית – מכוח הבורא בלבד

ידידים אשר יש ביניהם קשר אמין וחזק, ורוצים המה אשר הידידות תמשך לעולמי עד ולא תיפגם מכל מאורעות שבעולם, הרי הם כורתים ביניהם "ברית" שמשמעותה – התחייבות והחלטה חזקה שלא יפסק הקשר לעולמים⁴.

אמנם, הנברא אינו שייך לעשיית דבר נצחי, וגם כאשר בדעתו שימשך הקשר לעד, הרי עדיין יתכנו שינויים וסיבות שונות אשר גם ה"ברית" תיבטל, ורק השי"ת הוא לבדו יכול לכרות ברית שתהא קיימת לעולמי עולמים, והוא כרת בריתו עם אברהם אבינו ע"ה וזרעו אחריו, "ברית עולם", שמתקיימת על ידי המילה.

ומעתה תובן מעלתה והפלאתה של מצוות ברית מילה שתוכנה היא ההתקשרות הנצחית הנפעלת בין היהודי להשי"ת אשר לא תינתק לעולם, ולא שייך בה כל שינוי.

ובזה יובן גם מה שמצינו דבר תמוה⁵, דהלא קיים אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה⁶, ומה טעם נתמהמה במצוות מילה ולא קיימה אלא רק כשציווהו השי"ת כשהיה כבר בן תשעים ותשע?

ועל פי המבואר, נמצא הדבר פשוט ביותר, דהרי נתבאר שתוכנה של מצוות מילה הוא ענין נצחי – "ברית עולם", ואם כן, פשוט שאין בכח נברא לפעול בכח עצמו בלבד ענין נצחי, ולכן, אם היה אאע"ה מל עצמו קודם שנצטווה על כך, הרי לא היה בברית זו את כח הנצחיות ד"ברית עולם" בין השי"ת לאברהם, ועל כן המתין אברהם אבינו כל שנותיו וציפה שיצווהו השי"ת על המילה, ואזי יתקשר עימו באהבה נצחית לעולמי עד.

הקב"ה מקשר עצמו עם המקיים מצוות מילה

התקשרות נשגבה זו אשר נפעלת בברית מילה, היא מידו ומכוחו של השי"ת בלבד ואין זה שמקיים המצווה או המוהל פועל זאת בכח עשייתו, שהרי הקב"ה הוא לבדו הנצחי אשר ביכלתו לפעול התקשרות שתהא נצחית. ונמצא שאף שפעולת המילה נעשית ע"י האדם, אין הפירוש בזה שפעולת המילה מקשרת את היהודי עם הקב"ה, אלא להיפך, שהקב"ה מצדו מקשר את עצמו עם יהודי אשר קיים מצוות מילה.

ואם כן מובן מה שציוותה תורה שלא להמתין במצווה זו עד שיגדיל ויהיה בר דעת, אלא למול את הבן מיד בהיותו בן שמונת ימים:

דהנה, בדבר אשר האדם פועל בכוחות עצמו, לזה דרוש הכנה ושהיוי זמן עד שיכין את עצמו כראוי ויהיה ביכלתו לפעול את הענין, מה שאין כן במצוות מילה, אשר כל

4) ראה לקו"ת נצבים מד, ב. ובכ"מ.

5) ראה בתורה אור לך לך יג, ד.

6) יומא כח, ב. וש"נ.

פעולת המצווה הקשר הנצחי בין הקב"ה ליהודי, הוא מידו של הקב"ה, ואין בזה תפיסת ידי האדם הנימול כלל, הרי אין טעם להמתין עד אשר יהא האדם בר דעת ויכין עצמו כראוי לקיום המצווה באופן נעלה, שהרי גם אחרי כל הכנותיו אין ה"ברית" נפעלת ע"י עבודתו כלל, ועל כן ציוותה תורה שלא להמתין במצווה זו אלא למול את הבן בהזדמנות הראשונה שהדבר אפשרי, מיד בהיותו בהיותו די חזק לכך – בן שמונת ימים.

ויש לומר יתירה מזו, אשר תכלית מעלתה של המילה היא דווקא בהיותה לשמונה ימים, והיא הנעלית ביותר, ואם קדמה למצוות המילה עבודה והכנה מצד האדם היותו גדול ובן דעת חסר במעלתה של המצווה, ולכך שפיר טען יצחק לישמעאל "חביב אני ממך", וכדלקמן.

מעלתה של מילה – לשמונה ימים דווקא

אברהם אבינו, אף הוא לא נימול לשמונה, ד"אברהם בן תשעים ותשע שנה בהימולו", ועבודה זו דברית מילה באה אצלו לאחר שעבד את בוראו רבות בשנים: תחילה "הכיר את בוראו", והפיץ ופרסם אלוקות בעולם, ועלה ונתעלה בעבודתו מחיל אל חיל, ואזי בהגיעו למדרגה רמה ונישאה ציווהו השי"ת שימול עצמו ואזי יתקשר עמו בקשר נצחי.

והנה, לפי הנתבאר לעיל הרי פשוט שאין עבודתו הנעלית של אברהם יכולה לפעול את הקשר הנצחי בין הקב"ה לבינו, דאין כח ביד אדם הנכרא והמוגבל לפעול דבר נצחי – ככל שתהיה עבודתו מרוממת ונשגבה, אלא הביאור בזה הוא שלאחר שעבד עבודתו באופן נעלה, עבודה עצומה עד היותו בן תשעים ותשע, אזי נתן לו הקב"ה באופן של מתנה מלמעלה, שיגיע לעילוי נפלא זה שאין בכוחו להגיע שמה, להיות מקושר בהשי"ת כברית עולם.

ונמצא אשר הן אצל אברהם אבינו שמל עצמו לאחר הכנה רבה, והן במילת יצחק בן שמונת ימים, הרי הקשר שמתקשר עימהם הקב"ה הוא באותו אופן, מבלי התחשב במדרגתו של הנימול והכנתו.

אך זאת מעלת ברית דיצחק, אשר בה ניכר היה בגלוי ובאופן ברור אשר הברית והקשר הוא נעלה ונצחי והוא מכוחו ומצדו של השי"ת לבד, שבכוחו ואין בלתו לפעול ברית עולם.

ואילו אצל אברהם אבינו אף שמצד האמת היה גם כן קשר נעלה זה, הרי "מעורב" בזה גם עבודתו והכנתו של אברהם, ואין ניכר בגלוי אשר הקשר והברית באים רק מצד הבורא ית"ש.

ומעתה יובן מה שהיו יצחק וישמעאל "מדיינים זה עם זה", דישמעאל חשב לטעון

רחמים ובושה (שהן הרגש שבלב וטבע הנפש), כי בפשטות, ציווי אברהם לביתו אחריו ה' שיתנהגו בחסד ורחמים כו', ולא על הרגש שבלב וטבע שבנפש שאין שייך בזה ציווי.

וגם לפ"ז אתי שפיר עוד שינוי שיש כאן, דהירושלמי לא הביא כהבבלי הכתוב ד"למען אשר יצוה גו" לראי' על "גומלי חסדים", אלא קרא דפ' עקב "ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד"; והוא כי בירושלמי הכוונה בגומלי חסדים היא למדת החסד שבלב, שזה שיש בכל ישראל רגש של חסד בלב אינו מפני ציווי אברהם לבניו וביתו אחריו אלא משום שהקב"ה נטע כן בלבו של כל איש ישראל, "ושמר ה"א לך את הברית ואת החסד".

וע"פ החילוק הנ"ל בין הבבלי והירושלמי מובן גם הטעם שדוקא בירושלמי הוזקק לפרש שהגבעונים "אין בהן אף אחד", משא"כ בבבלי ליכא הדגשה זו. דבאמת גם להבבלי לא היו אצל הגבעונים אף "אחד מהן", אלא כיון שמדייק שהם "שלשה סימנים", דהיינו כנ"ל שכולם הם תוצאה מנקודה אחת [והחילוק בין ג' הסימנים הוא רק ב"מקומם" בנפש האדם, דגומלי חסדים הוא במעשה; רחמנים – הרגש שבלב, ובושה – טבע הנפש], הרי מובן מאליו שהן מציאות אחת שאינה ניתנת להפרד זמ"ז. דכאשר ישנה נקודה זו, יבואו בדרך ממילא כל שלשת ה"סימנים" – המדות (בכל חלקי הנפש), ובאם חסרה – יבוא ההיפך, שהעזות שבו תוליד רגש אכזריות בלב, שזו תגרום שנאת הבריות והעדר

תלויות זב"ז, שגומל חסד בגלל שרוצה להטיב לו אף בלי רחמנות. וזהו החילוק בין הבבלי והירושלמי, דבירושלמי מדגיש שכל אחת מג' המדות היא מעלה ומתנה בפ"ע, כי המדובר בעצם המדות שכל אחת מחולקת מחברתה; משא"כ בבבלי הם "ג' סימנים" על תכונה אחת, שאז באות המדות (בדרך כלל) כולן יחד בדרך סיבה ומסובב זמ"ז.

ומעתה יתבאר גם הטעם שהבבלי הביא הכתוב ד"למען אשר יצוה גו" (באברהם) רק בנוגע לגומלי חסדים ולא לענין רחמנים, אף שגם רחמנות הוא טבע נפשם של בני אומה זו שירשו מאברהם אבינו, כמפורש בביצה לב ע"ב "כל המרחם על הבריות בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו", שבפשטות נקט "זרעו של א"א" משום שאברהם אבינו ה' רחמן בטבעו, וכמבואר במהרש"א שם ש"נקט במלתי זרעו של אברהם. . . דבאברהם מפורש מדת הצדקה כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וגו"; כי הנה הכוונה ב"גומלי חסדים" אינה לרגש החסד שבלב, אלא למעשה החסד שעושה עם רעהו (כפירוש הפשוט ב"גומלי חסדים"), וזיקתה לרחמנות וביישנות (כשהן באות יחד בדרך סיבה ומסובב) היא רק בכך שפיכת עשיית חסד היא רגש הרחמים שבלב וטבע הבושה שבנפש (כמשי"ת לקמן) והיינו באופן שגמ"ח היא התוצאה מהרחמים והבושת, ולכן אין להביא את הכתוב ד"למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו גו" דמיירי במעשה חסד אלא בנוגע לגומלי חסדים (לפי פירושו כאן שהוא מעשה החסד גופא כנ"ל) ולא לענין

אחד מג' סימנים הללו. ולפ"ז י"ל לכאור' דנפק"מ ביניהם בנידון הנ"ל, דלהירושלמי אין מרחקים את האדם אלא כשאין אצלו אף אחת מג' המדות הללו, אבל אם חסרה אצלו רק אחת (או שתיים) מהן אין מרחקים אותו; משא"כ פשטות ל' הבבלי "כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו", משמעה, שצריכים להיות אצלו כל שלשת הסימנים.

איברא די"ל שאין הדברים מוכרחים, כי הנה גירסת הבבלי בעין יעקב היא "כל שיש בו. . . ראוי כו') אין בו שלשה סימנים הללו אין ראוי להדבק בו" (וכן העתיק הב"ש), והרי בזה יש לפרש שפיר כהירושלמי, שרק אם אין בו כל שלשת הסימנים אין ראוי להדבק בו, ואין לאפוש פלוגתא בין הבבלי והירושלמי, כידוע הכלל שכתבו הראשונים בזה (עיי' יד מלאכי כללי שני התלמודים אות י'). ותו, דהנה ל' הרמב"ם שם הוא "סימני ישראל האומה הקדושה ביישנין רחמנים וגומלי חסדים ובגבעונים הוא אומר והגבעונים לא מבני ישראל המה לפי שהעיוז פניהם. . . ולא רחמו על בני שאול ולא גמלו לישראל חסד כו'", הרי שהרמב"ם מדייק ונוקט כהירושלמי שלא הי' אצל הגבעונים "אחד מהן", שמזה משמע, שאין מרחקין אא"כ חסרות כל ג' מדות הללו [ולפי כתבי-יד מדוייקים לשון הרמב"ם שם הוא "כל מי שיש בו עזות פנים ואכזריות (ולא "או אכזריות", כבספרי הרמב"ם הנפוצים) ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד חוששין לו ביותר שמה גבעוני הוא" (וכ"ה גירסת הטור ושו"ע אה"ע סי' ב), היינו דחוששין לו רק אם אין אצלו אף א' מג' המדות],

וא"כ, את"ל שזוהי פלוגתת הבבלי והירושלמי יהי' עלינו להבין למה הכריע הרמב"ם כהירושלמי נגד הבבלי (ובפרט שנקט כאן כלשון הבבלי "סימני ישראל" ולא כל' הירוש' בזה - כמשי"ת עוד בחילוק הגירסאות). ולהכי מסתבר יותר לומר שגם הבבלי ס"ל שהטעם שריחק דוד את הגבעונים הוא מפני ש"אין בהן (אף) אחד מהן". ועפ"ז צע"ק, מדוע לא מצינו בבבלי הדגשה זו בפירוש כ"א רק בירושלמי. גם יש לדייק בלשון הרמב"ם הנ"ל "סימני ישראל. . . ביישנין רחמנים כו'", ששינה מסדר המדות שבש"ס (הן בבלי והן ירושלמי), והקדים "ביישנין" ל"רחמנים".

וי"ש לומר הביאור בכל זה, דנקודת החילוק בין הבבלי והירושלמי היא דבבבלי מדייק "שלשה סימנים יש באומה זו" (ולא "שלש מדות" וכיו"ב), והיינו שאין המדובר במעלות מדות אלו כשלעצמן, אלא בכך שהן משמשות כ"סימנים" (על ענין אחר); וכיון שכולן הן סימן על דבר אחד, מובן מזה, שכל שלש המדות נובעות מתכונה אחת מסויימת; משא"כ בירושלמי אומר "ג' מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל", היינו שהמדובר בג' מדות אלו כשלעצמן, וא"כ י"ל שכל אחת מעלה לעצמה (דאל"כ, ה"ה אחת אלא שמתחלקת לג' מתנות). וזהו חילוק גם באופן ההנהגה בג' מדות אלו, שאפ"ל בשני אופנים, דיש כמו שהוא ע"ד הרגיל, ששלש המדות תלויות זו בזו ואחת מביאה את זולתה, כגון שמי שיש בו בושח ורכות הנפש ה"ה רחמן, ומצד מדה זו גומל חסד לנצרכים. אבל יש שג' מדות אלו בלתי

אשר גדלה מעלתו כיוון שמל בהכנה ובהסכמת דעתו בהיותו בר דעת, ולזאת אמר לו יצחק "חביב אני ממך", כי מצד האמת היות ישמעאל בר דעת בעת המילה, מסתיר על הקשר העצמי הנפעל במילה ע"י הקב"ה. ולכן "חביב" יצחק, כי התקשרותו להקב"ה היא התקשרות נצחית וברית עולם באופן גלוי וניכר, להיות שזכה להימול בן שמונה ימים עת אשר נראה לעין כל שפעולת המצווה היא מידו של השי"ת בלבד, שבכוחו לבדו לפעול ברית נצחית.



חידושי סוגיות

עיון ופולפול בסוגיות הפרשה

חילוק בין הבבלי לירושלמי בענין ג' סימני ישראל

סיק דנחלקו אם ענינם הוא ג' סימנים על נקודה פנימית אחת או ג' מדות ותכונות נפרדות, ועפ"ז יתלה בזה פלוגתת הפוסקים בדיני יוחסין - לענין מי שחסר בו רק א' מן הסימנים / עפ"ז יבאר כמה דקדוקים וקושיות בלשונות הבבלי והירושלמי בזה

והנה הפוסקים נחלקו בזה, אם מרחקין מי שחסרה אצלו רק אחת (או שתיים) ממדות הללו או אין מרחקים אותו, דבב"ש אה"ע סי' ב סק"ה פסק דאין מרחקין בכהאי גוונא, אבל יעויי באפי זוטרי לשו"ע שם דדי בחסרון סימן א' שלא לקבל (ודייק כן מל' רש"י בסוגיין, עיי"ש).

והנראה בזה, דתליא מילתא בין הבבלי לירוש', דאף שם אשכחן מימרא זו בריש פ"ד דקידושין, אבל בשינוי גירסא, דבבבלי מסיים "כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו", משא"כ בירושלמי מסיים "ואלו (הגבעונים) אין בהן אחד מהן מיד עמד וריחקן", והיינו שבירושלמי מפורש שלא הי' לגבעונים אף

איתא ביבמות (עט ע"א) "שלשה סימנים יש באומה זו הרחמנים והביישנין וגומלי חסדים, רחמנים דכתיב ונתן לך רחמים ורחמך והרבך, ביישנין דכתיב בעבור תהי' יראתו על פניכם [כד"אמרין בנדרים (כ, א) בעבור תהי' יראתו על פניכם גו' זו הבושה וכו', כי היראה הניכרת בפנים היא הבושה", מהרש"א], גומלי חסדים דכתיב [בפרשתנו] למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו גו', כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו". וכ"ז נפק"מ לדינא ביוחסין כמו שהביא הרמב"ם בהל' איסור"ב פי"ט הט"ז, דמי שאין בו סימנים אלו "חוששין לו ביותר" ומרחקין אותו מלקבלו כו'.

פנינים

דרוש ואגדה

הכנסת אורחים רוחנית

וירא אליו ה' גו' והוא יושב פתח האוהל
כחום היום

הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה שלא להטריחו באורחים, ולפי שראוהו מצטער שלא היו אורחים באים הביא המלאכים עליו בדמות אנשים (יה, א. רש"י)

כי ברוחניות התקיימה המצווה בשלמותה. ונמצא, שבתקופה ההיא קיום המצוה הי' בשלימותה, גם אם המלאכים לא היו זקוקים לאכילה.

(נ"פ לקוטי שיחות ח"ה עמ' 324 ואילך)

למה לא היתה "הוצאת הדשן" בעקידת יצחק?

אמרו חז"ל בכמה מקומות ש"אפרו של יצחק כאילו צבור ע"ג המזבח" (ירושלמי תענית פ"ה ה"א, ובכ"מ). ולכאורה אינו מובן, הרי מקום הדשן בכל קרבן אינו על גבי המזבח, כי צריכה להיות תרומת הדשן והוצאתו, וא"כ מה היחודיות והמעלה בזה שאפרו של יצחק "צבור ע"ג המזבח", הרי אין זה מקומו של האפר?

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בספר התניא (אגרת הקודש סי' טו) שה"אפר" (דשן) הנשאר מ"עץ הנשרף" הוא יסוד "העפר שבו היורד למטה ואין האש שולטת בו". והיינו, שהאפר הוא הדבר הכי נחות שבדבר הנשרף, עד שאינו יכול להיכלל ולישרף באש שלמעלה ממנו.

ויש לומר, שכעבודת האדם לקונו, הנה החלקים שבקרבן שנכללו באש שלמעלה מורים על עניני קדושה ודברים שמקיימים בהם מצוות ומתעלים בקדושה, והחלק שאינו נכלל באש אלא נשאר "אפר" מרמז על ההתעסקות בדברים גשמיים, שאין בהם קדושה מצד עצמם ואינם נכללים בד"כ כ"אש" שלמעלה.

ולכן בד"כ צריכים להוציא את הדשן "אל מחוץ למחנה", כי אין העסק בדברים גשמיים נכלל בתחום הקדושה - "אצל המזבח" וכל שכן לא על המזבח, אלא עסק זה הוא "מחוץ למחנה" הקדושה.

אך אצל יצחק אבינו נתחדש שהי' "עולה תמימה", והיינו, שגם גופו הגשמי ועניניו הגשמיים נתעלו להיות כלולים בקדושה, והי' בבחינת "כליל לה'", וכל עניניו היו מיוחדים בתכלית עם הקב"ה, עד שלא היו אצלו ענינים גשמיים, כ"א גם עניניו אלו היו אצלו בגדר "עבודת ה'". ולכן, גם "אפרו" שהם עניניו הגשמיים, נשאר "צבור ע"ג המזבח".

(נ"פ לקוטי שיחות ח"ה עמ' 131 ואילך)

לכאורה תמוה, הרי מכיוון שלא היו אורחים אלו בני אדם כי אם מלאכים, נמצא שלא קיים אברהם מצווה בהכנסתם, שהרי לא היו זקוקים לאכילה ושתי' ורק "נראה כמו שאכלו" (כ"מ פו, ב). וא"כ, מדוע עשה הקב"ה נס להביא את המלאכים, בה בשעה שלכאורה לא קיים אברהם כלל את המצווה?! ויש לומר הביאור בזה:

אף שאמרו חז"ל (קידושין פב, א), ש"קיים אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה", מ"מ ידוע שלפני מתן תורה, קיום המצוות הי' עיקרו קיום תוכנן הרוחני של המצוות, כי גזירה הייתה מאת השי"ת ש"השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו, טו. שמות רבה פי"ב, ג) - ענייני "שמים" ורוחניות יישארו ב"שמים", ואילו עניינים גשמיים אין ביכולתם להתקדש והם נותרים נחותים ב"ארץ". ורק כאשר ניתנה התורה, בטלה גזירה זו, ומני אז ניתן הכוח שעל ידי קיום המצוות ממשכיכים קדושה גם בעולם הזה, והופכים את הגשמייות לחפצי מצווה ותשמישי קדושה (ראה שמות רבה שם. ובלקוטי שיחות ח"א עמ' 41 ואילך).

ומעתה יובן גם לגבי מצוות הכנסת אורחים, שבתקופת האבות, קודם שניתנה התורה ובטלה הגזירה, לא הי' עיקר המצווה החלק הגשמי, להשביע רעבונם של האורחים ולדאוג לכל צרכיהם, אלא תוכנה הרוחני של המצווה, הוא גילוי מידת החסד והנתינה בלבו של האדם.

ומכיוון שכשראה אברהם את ה"שלושה אנשים", חשב שהם בני אדם הזקוקים לסיוע, ומצד עוצם מידת החסד שבלבו רץ לקראתם, כחום היום, בשלישי למילתו, שירתם והאכילם באופן הנעלה והמשובח ביותר, הרי קיים בזה מצוות הכנסת אורחים כפי שהיא ברוחניות בנפש האדם. ואין הדבר חסר כלום בכך שהיו אלה מלאכים שאינם צריכים לאכילה,